



L'utilité éclairée comme principe de morale : J.-B. Say est-il utilitariste ?

Emmanuel Blanc

► To cite this version:

Emmanuel Blanc. L'utilité éclairée comme principe de morale : J.-B. Say est-il utilitariste ? Potier, Jean-Pierre;Tiran, André;. Jean-Baptiste Say : nouveaux regards sur son oeuvre, Economica, pp.95- 126, 2002. <halshs-00419822>

HAL Id: halshs-00419822

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00419822>

Submitted on 8 Apr 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'UTILITÉ ÉCLAIRÉE COMME PRINCIPE DE MORALE : J.-B. SAY EST-IL UTILITARISTE ?

Emmanuel BLANC
Centre A. et L. Walras, ISH
Université Lumière Lyon 2
URDSE de Phnom Penh
Emmanuel.Blanc@ish-lyon.cnrs.fr

Résumé

J.-B. Say a bien connu Jeremy Bentham ainsi que James et J.-S. Mill, tous les trois considérés comme des « pères » de la philosophie utilitariste. Par ailleurs, il est un des rares à soutenir une théorie de la valeur utilité contre la théorie de la valeur travail de l'école classique anglaise, dominante à l'époque. Tout le poussait à fonder sa morale sur le *Principe d'utilité*, ce qu'il voulu réaliser sans jamais y parvenir. Est-ce par faute de temps ou à cause de contradictions insurmontables avec le reste de son œuvre ? Nous tentons de dénouer cet écheveau après avoir précisé ce qu'il faut entendre par utilitarisme à travers trois générations d'auteurs du XVIII^e au XX^e siècle se réclamant ou se démarquant de cette philosophie.

Introduction

Dans ses notes manuscrites sur le principe de l'utilité J.-B. Say indique :

« *Faire un petit ouvrage intitulé Du principe de l'utilité ou seulement De l'utilité. J'y définirais d'abord l'utilité dans sa plus grande extension, cette aptitude à pouvoir servir à l'homme [...] Je montrerais que dans les soins que se donnent les hommes, tout ce qui n'a pas l'utilité pour but, est ignorance, intérêt mal entendu, démence. Que ramener les hommes au principe d'utilité, est les ramener au sain usage de leur raison et à leur plus grand bonheur. Applications à la Politique, à l'Économie politique, à toutes les sciences. Ne faire paraître cela qu'après mes autres ouvrages. C'en sera la clé, le mot* »ⁱ.

L'ouvrage ne paraîtra pas, nous n'avons en fait comme texte publié qu'un *Essai sur le principe de l'utilité* d'une cinquantaine de pages édité un an après sa mort par les soins de son gendre Charles Comte dans les *Mélanges et correspondance d'économie politique*ⁱⁱ mais J.-B. Say précise dans le manuscrit de la *Politique pratique* « *Reprendre mes leçons d'Athénée sur le principe d'utilité pour ma Politique pratique* ». Les éléments retrouvés dans sa *Politique pratique* montre que cet *Essai* devait y figurerⁱⁱⁱ. Il précise :

« *Sur le Principe de l'utilité. Ce qui en motive le développement dans la politique est ceci. Dans l'économie politique, on peut regarder l'utilité comme une chose de fait dont il est inutile d'étudier le principe [...] En politique, la valeur des services à rendre au public n'étant point soumise à une libre concurrence [...] il faut bien avoir un autre moyen d'évaluer leur utilité réelle. [...] De là la nécessité de développer ce qui fonde l'utilité : le principe de l'utilité. (Voyez le deuxième cours à l'Athénée, séances 4 et 5)* »^{iv}.

Pourtant J.-B. Say aura du mal à rédiger un texte qui le satisfasse sur le « *Principe de l'utilité* ». Cela nous paraît significatif des difficultés qu'il rencontre à rattacher de façon cohérente le principe d'utilité de Bentham à ses propres analyses (voir note 3).

Nous savons d'autre part que lors de son voyage en Angleterre J.-B. Say a rencontré le 14 décembre 1814 J. Bentham à Ford Abbey. De plus, il connaissait bien La *Théorie des peines et récompenses* qu'il cite dans les manuscrits de sa *Politique pratique*^v. Il a également apporté des

corrections à la traduction par Étienne Dumont du *Traité de législation*^{vi}. Enfin il rend compte en termes élogieux d'ouvrages de Bentham^{vii} : en 1818 dans le *Censeur Européen* (*Tactique des assemblées législatives* et *Plan of parliamentary reform*) ; en 1821, dans la *Revue Encyclopédique* (*On the Liberty of the Press and Public Discussion* et *Three Tracts Relative to the Spanish and Portuguese Affairs*).

Les éléments développés dans les manuscrits nous permettent, si ce n'est d'apporter des réponses assurées, de soulever au moins quelques questions en ce qui concerne les rapports entre le principe de l'utilité de J.-B. Say et l'utilitarisme des benthamiens, ce qui est le centre de cet article.

Nous montrerons que pour J.-B. Say, l'utilité morale est largement coextensive à l'utilité économique. Cherchant un fondement à la morale et à la politique, il tente de montrer que l'utilité économique, en son sens le plus large, d'une part ne s'oppose pas forcément à la morale, et d'autre part est sans doute le seul moyen d'évaluer cette dernière. Cette vision extensive de l'utilité, a été analysée de près et de façon assez critique par Auguste Walras dans *De la nature de la richesse et de l'origine de la valeur* paru à Evreux dès 1831, soit un an avant la mort de J.-B. Say. En introduisant le concept de rareté, Auguste Walras limite le champ de l'utilité à l'analyse économique et s'interdit de l'employer dans l'appréciation du juste, du bien, etc. Dès le départ, Auguste Walras, et plus tard son fils Léon qui reconnaît avoir repris sa théorie de l'utilité de son père, se garde de toute interprétation de l'utilité dans le champ de la morale. La position de J.-B. Say apparaît en regard de celle d'Auguste Walras, beaucoup plus proche des thèses utilitaristes. Mais J.-B. Say peut-il être pour autant qualifié d'utilitariste ? En maintes occasions, il a défendu des positions qui y font directement référence. Son anglophilie le prédispose à reprendre en partie les thèses avancées par ses amis : James Mill, dont il accueillera en France le fils John Stuart, alors âgé de 14 ans, Jeremy Bentham, mais aussi Godwin, Francis Place, William Paley^{viii} etc., tous défenseurs d'une philosophie qui à l'époque apparaît la plus apte à porter les espérances réformatrices d'une société qu'ils jugent conservatrice. On peut comprendre que Say ait pu y être sensible alors même que la lecture des Œuvres d'Adam Smith pouvait l'en dissuader, notamment la *Théorie des sentiments moraux*.

Bien que, selon le mot de É. Halévy, l'utilitarisme constitue « le fond même de l'entendement anglais », il a été largement représenté au XVIII^e par des économistes et philosophes italiens que J.-B. Say connaît bien. Il lit l'Italien et fait référence à Pietro Verri et César Bonesana Beccaria^{ix}, qui peuvent être considérés, avec Helvétius et Hume, comme des précurseurs de l'utilitarisme de Bentham. L'influence de Hume^x et du matérialisme des encyclopédistes français est réelle. Enfin sa tentative de réhabilitation de la valeur utilité pouvait le pousser dans les bras de l'utilitarisme. Contribua-t-il pour autant à sceller « la déplorable alliance entre la théorie de la valeur et l'utilitarisme qui devait devenir si embarrassante un siècle plus tard »^{xi} ? Nous ne le pensons pas, même si sa réponse n'est pas aussi nette que pour Auguste et Léon Walras. Il est l'héritier d'une tradition française qui l'éloigne des « utilitaires » et, s'il se sert volontiers de l'utilité, c'est essentiellement pour combattre les systèmes de morale légués par les religions.

Pour répondre à la question de savoir si Say est utilitariste, il nous a paru indispensable de définir précisément ce qu'il faut entendre sur le plan philosophique par utilitarisme et reprendre pour ce faire les positions de ses principaux représentants : C. A. Helvétius, D. Hume, J. Bentham, É. Halévy et certains critiques^{xii}. Cette clarification nous permettra de préciser en quel sens J.-B. Say est ou n'est pas utilitariste.

I. QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR UTILITARISME ?

La réédition en 1995 de *La Formation du radicalisme philosophique* (1901-1904) d'É. Halévy (1870-1937), a fait renaître en France l'intérêt pour les analyses de philosophie morale jusqu'alors domaine de prédilection de la philosophie Anglo-Saxonne. L'ouvrage d'Halévy, qui

avait été traduit en anglais en 1928, a alimenté la majorité des débats sur l'utilitarisme chez nos voisins. Admiré et discuté, la majorité des articles sur l'utilitarisme tourne autour de l'interprétation qu'É. Halévy en a donné.

L'intérêt critique que la patrie des droits de l'homme manifeste en cette fin de siècle pour les analyses morales des « utilitaires » n'est pas sans rappeler celui qu'É. Halévy eut à leur égard au tout début du siècle et celui que J.-B. Say leur avait manifesté en son temps. Une anglophilie critique réunit les deux hommes. Pourtant J.-B. Say est très peu cité dans *La Formation du radicalisme philosophique*. Dans le volume II « *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815* »^{xiii}, il n'est cité qu'à propos de son influence sur J. Mill en ce qui concerne la « théorie des débouchés » et sa rencontre en décembre 1814 par l'intermédiaire de F. Place et Godwin, de J. Mill, D. Ricardo et J. Bentham. Halévy ne le cite pas parmi le groupe des « utilitaires » malgré son amitié pour J. Mill, É. Dumont, S. Romilly et une certaine admiration envers J. Bentham.

Si on peut considérer que l'utilitarisme au sens large est né simultanément en Écosse avec Hume (1711-1776)^{xiv}, en France avec Helvétius (1715-1771)^{xv}, en Italie avec Verri (1728-1797) et Beccaria (1738-1794)^{xvi}, c'est en Angleterre qu'il a trouvé sa terre d'élection, et en Bentham un théoricien, un propagandiste et un réformateur zélé.

Les définitions de l'utilitarisme étant controversées, nous avons choisi de résumer les positions de ses principaux représentants à partir de trois générations d'auteurs ayant contribué au débat.

1 La génération de Hume(1711-1776) et Helvétius (1715-1771) à laquelle nous pouvons rattacher Verri et Beccaria, bien qu'ils soient proches de la génération de Bentham, est la génération des *Lumières* écossaises et françaises. Elle n'a pas connu les soubresauts, les espoirs et les désillusions de la Révolution Française et Américaine.

2 La génération de Bentham (1748-1832), James Mill (1773-1836) et Say (1767-1832) est une génération charnière. Elle est fille des Lumières, de la raison, mais elle a connu les désillusions des utopies du siècle. En France Say a pu assister à la déroute des révolutionnaires qui se réclamaient de Rousseau, à l'aventure napoléonienne et aux deux Restaurations. Période riche d'enseignements qui connaît, sur le plan des idées, la révolution romantique d'où naîtra l'anti-utilitarisme déjà perceptible chez John Stuart (1806-1876)^{xvii} qui, en voulant amender l'utilitarisme de son père, prépare en fait son enterrement.

3 La génération d'É. Halévy (1870-1937) qui a vu les débuts du socialisme, la montée des nationalismes politiques et économiques. Son incontournable analyse de l'utilitarisme de Bentham, considéré comme typique de la philosophie morale et politique anglaise du XIX^e siècle qui oscille en permanence entre libéralisme et autoritarisme, sera reprise à la lumière des critiques contemporaines.

1 L'utilitarisme d'Helvétius et de Hume

Il se présente comme une alternative matérialiste à la morale religieuse. Il ne s'agit pas ici d'en retracer tous les linéaments, mais de tenter de cerner les définitions qu'en donnent Helvétius et Hume, notamment parce que Bentham reconnaît lui-même sa dette envers eux. Il écrit en effet : « *Sous le nom de principe d'utilité, (car c'est bien ainsi que Hume l'a désigné), le Fragment a donné [...] au principe du plus grand bonheur le statut de norme du juste et de l'injuste dans le domaine de la moralité en général et dans celui du gouvernement en particulier* ».

Il reconnaît avoir appris d'Helvétius :

« *à regarder la tendance d'une institution (ou d'une action) à promouvoir le bonheur de la société comme le seul critère et la seule mesure de son mérite, [...] à regarder le principe d'utilité comme un oracle qui, s'il était correctement consulté, donnerait la seule solution véritable à chaque question concernant le bien et le mal* »^{xviii}.

1.1 L'utilitarisme selon Helvétius

L'utilitarisme d'Helvétius repose sur deux piliers :

D'une part, il s'agit de prendre les hommes comme ils sont, c'est-à-dire fondamentalement égoïstes, animés par leurs intérêts :

« sans l'intérêt personnel, ils [les hommes] ne se fussent point assemblés en société, n'eussent point fait entr'eux de conventions, qu'il n'y eut point d'intérêt général, par conséquent point d'action juste ou injuste ; et qu'ainsi la sensibilité physique et l'intérêt personnel ont été les auteurs de toute justice »^{xix}.

Le matérialisme d'Helvétius l'engage à établir sa morale sur un fondement positif : *« C'est par les faits que j'ai remonté aux Causes. J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale »^{xx}*. À ce niveau, Helvétius utilise uniquement la notion d'intérêt et non d'utilité. Le principe de l'intérêt étant défini comme : *« tout ce qui peut nous procurer des plaisirs, ou nous soustraire à des peines »*. Il s'agit donc bien ici d'un hédonisme psychologique.

D'autre part il s'agit de fonder une morale qui permette de rendre compatible, de lier ensemble, les intérêts dispersés et antagoniques des individus. Il n'y a pas, a priori, d'harmonie naturelle des intérêts chez Helvétius. Il faut donc bâtir un système de législation qui permette cette conciliation si ce n'est cette harmonie ; système qui deviendra à son tour une morale normative pour les individus. C'est là qu'intervient le principe de l'utilité qui, pour Helvétius, est toujours un principe *d'utilité publique*.

« On ne peut conserver une vertu toujours plus forte et pure, sans avoir habituellement présent à l'esprit le principe de l'utilité publique [...] la vérité elle-même est soumise au principe de l'utilité publique. Cette utilité est le principe de toutes les vertus humaines, et le fondement de toutes les législations [...] c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous ses sentiments »^{xxi}.

Le principe de l'utilité est donc un principe normatif qui doit éclairer le législateur dans l'élaboration des institutions globales qui gouvernent les individus. C'est un principe éthique qui traduit une vision holiste de la société. Mais quel est alors le fondement positif, « scientifique », de cette morale ? Les individus égoïstes et dispersés ne sont pas à même de créer naturellement et spontanément l'ordre qui permet le plus grand bonheur. Le législateur *doit* donc inciter à la vertu mais en prenant les hommes comme ils sont ; il doit donc jouer de leurs intérêts individuels.

« ...la peine et la récompense sont les deux seuls liens par lesquels ils [les magistrats] ont pu tenir l'intérêt particulier uni à l'intérêt général : et j'en conclus que les lois faites pour le bonheur de tous ne seraient observées par aucun, si les magistrats ne s'étaient armés de la puissance nécessaire pour en assurer l'exécution. Sans cette puissance, les lois violées par le plus grand nombre, seraient avec justice, enfreinte par chaque particulier [...] [Son intérêt particulier] lui défend avec raison d'observer des lois qui deviendraient préjudiciables à celui qui en serait l'observateur unique »^{xxii}.

D'un côté on admet une logique de l'intérêt individuel qui sert de fondement positif à la science de la morale ; de l'autre, on retient un principe d'utilité publique qui, certes, a une dimension positive au sens trivial où chaque individu cherche à éviter la douleur et augmenter son plaisir, ce qui est le propre de toute conduite hédoniste, mais qui a surtout une dimension normative, car il s'agit de faire en sorte que la quête par chacun du plus grand bonheur serve l'utilité publique.

On est cependant loin de la distinction faite par É. Halévy à propos de l'utilitarisme entre *l'identité naturelle des intérêts* qui ressortit au domaine de l'économie politique et *l'identification artificielle des intérêts* qui relève de la morale et de la législation. Il n'y a pas d'identité naturelle des intérêts et pas encore d'autonomisation de l'économie politique chez Helvétius. Le principe

d'utilité est donc essentiellement un principe normatif, éthique. Le projet d'Helvétius est de se donner « *l'utilité publique pour but principal...* ».

Pour Helvétius, comme pour Bentham sur ce point, l'harmonisation des intérêts est l'œuvre du législateur. Suivant les conceptions sensualistes d'Helvétius, est juste ce qui tend au *bien public* : « *Tout l'art du législateur consiste donc à forcer les hommes, par le sentiment de l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres* »^{xxiii}. Il s'agira de mettre en place un ordre délibéré car il n'y a pas d'ordre qui, spontanément, conduise à *l'utilité publique* ou, pour reprendre le principe d'utilité de Bentham, *au plus grand bonheur du plus grand nombre*. Helvétius et Bentham pourraient être qualifiés de constructivistes au sens de Hayek. Or comme dans toute théorie « constructiviste », le statut du « constructeur » — ici le législateur — pose problème.

Comme tout autre individu, le législateur doit en effet être positivement soumis à son intérêt. Comment peut-on alors lui faire jouer le rôle de promoteur de l'intérêt public ? Il faudrait non seulement trouver un homme dont l'intérêt et la passion coïncident avec l'intérêt général, mais encore que ce soit bien cet homme qui soit désigné par ses semblables pour assurer ce pouvoir exorbitant. Or, si Helvétius répond au premier aspect de la question : « *L'homme vertueux [...] [est] celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général qu'il est presque toujours nécessité à la vertu* »^{xxiv}, il ne répond pas au problème politique du second. Cependant, dans une nation régie par l'utilité publique, « *tout devient légitime et même vertueux pour le salut public* »^{xxv}. Le pouvoir politique, par la mise en œuvre d'une éducation toute-puissante, peut façonner un ordre social meilleur. Ainsi se trouve légitimé tous les abus de pouvoir contre les personnes comme le soulignera Rousseau. On retrouve chez Helvétius la dimension autoritaire et sacrificielle qui caractérise les doctrines utilitaristes, notamment celle de Bentham.

Cependant l'idée que la vertu se confond avec l'intérêt public et que l'homme vertueux est celui qui a la passion de l'intérêt public sera reprise par J.-B. Say qui, en ce sens, est plus proche d'Helvétius que de Bentham.

1.2 L'utilitarisme selon D. Hume

Le principe d'utilité chez Hume est clairement un principe d'utilité publique^{xxvi} : « *Dans toutes les délimitations de la moralité, cette circonstance de l'utilité publique est toujours en vue* ». « *L'utilité est agréable, et engage notre approbation.[...] Mais, utile ? À quoi ? À l'intérêt de quelqu'un, sans doute. L'intérêt de qui, alors ? Pas seulement le nôtre, car notre approbation souvent le dépasse. Cela doit être, par conséquent, l'intérêt de ceux qui sont servis par le caractère ou l'action approuvés, et ceux-là, pouvons-nous conclure, quelque éloignés qu'ils soient, ne nous sont pas totalement indifférents* »^{xxvii}. « *Le bien du genre humain est l'unique objet de toutes les lois et les régulations* ».

Dès le début de son *Enquête sur les principes de la morale*, il manifeste l'intention de critiquer les morales de l'intérêt, celles de Hobbes et de Locke, mais également celles de Mandeville et de La Rochefoucauld.

D'un autre côté il est indéniable que la philosophie empirique de Hume^{xxviii} le porte à considérer l'homme comme essentiellement mu par son intérêt personnel :

« *L'amour de soi est, dans la nature humaine, un principe d'une énergie si considérable, et l'intérêt de chaque individu est en général, tellement lié à celui de la communauté, qu'ils sont excusables, ces philosophes qui imaginaient que notre souci de ce qui est public peut être tout entier ramené à un souci de notre propre bonheur et de la préservation de notre personne* »^{xxix}.

S'il n'y a pas « fusion des intérêts » privés et publics chez D. Hume, alors le problème de la conciliation de l'intérêt individuel et de l'utilité publique se trouve une nouvelle fois posé : « *Nous avons trouvé des cas dans lesquels l'intérêt privé était séparé de l'intérêt public, dans lesquels même il lui était contraire, et cependant nous constatons que le sentiment moral persiste malgré la séparation des intérêts [...]* Contraint par ces exemples, nous devons renoncer à la théorie qui

explique tout sentiment moral par le principe de l'amour de soi. Il nous faut reconnaître l'existence d'une inclination plus sociale, et admettre que les intérêts de la société, ne nous sont pas, même simplement en tant que tels, entièrement indifférents »^{xxx}.

La source du sentiment moral reste l'utilité mais : « ...si l'on ne considère pas toujours cette utilité par rapport à soi, il s'ensuit que toute chose qui contribue au bonheur de la société se recommande directement à notre approbation et à notre bienveillance »^{xxxi}.

Chez Hume, l'hédonisme psychologique se concilie l'intérêt général par l'intermédiaire de la sympathie. « Nul homme n'est absolument indifférent au bonheur et au malheur des autres »^{xxxii}. L'intérêt égoïste est tempéré par le sentiment de sympathie des individus et, même si « La sympathie, nous l'admettons, est beaucoup plus faible que notre souci de nous-même »^{xxxiii}, grâce à l'habitude et aux associations d'idées, ce sentiment tend à se renforcer au fur et à mesure que le législateur œuvre en faveur de l'utilité publique. Quand les individus considèrent leurs institutions d'un point de vue général, Hume pense que la sympathie est le seul principe psychologique à l'œuvre, et ce principe guide nos jugements et constitue une base commune sur laquelle les opinions morales puissent s'accorder :

« ... dans notre approbation générale des caractères et des mœurs, la tendance à l'utilité ne nous émeut pas dans la perspective de notre intérêt personnel, mais possède une influence beaucoup plus vaste et beaucoup plus universelle. Il apparaît que c'est toujours une tendance au bien public [...] Il apparaît enfin, et c'est une confirmation supplémentaire, que ces principes d'humanité et de sympathie pénètrent si profondément tous nos sentiments et y exercent une influence si puissante qu'ils peuvent les rendre capables de susciter la condamnation ou la louange les plus énergiques »^{xxxiv}.

La sympathie est ce qui nous permet d'approuver l'utilité publique, par là elle peut susciter les conduites qui s'accordent à cette utilité publique. « Ainsi, l'intérêt personnel est le motif originel de l'institution de la justice ; mais une sympathie avec l'intérêt public est la source de l'approbation morale qui accompagne cette vertu »^{xxxv}.

La théorie de Hume est donc d'une grande subtilité. Il est utilitariste au sens où c'est le bonheur public qui prime, mais celui-ci ne peut se réaliser au détriment du bonheur de l'individu puisqu'il procède de son approbation dans ce qu'il a de vertueux. Les institutions générales sont le produit de la part vertueuse de l'homme et contribuent à la renforcer. Son utilitarisme n'est pas sacrificiel car « toute chose qui favorise l'intérêt de la société ne peut manquer de nous communiquer du plaisir et ce qui lui est pernicieux, du désagrément »^{xxxvi}. Pour Hume ce qui pousse au bien public, c'est l'utile, car l'utile est beau aussi bien au sens d'un objet que d'une action morale. L'utile permet d'être approuvé, y compris par soi-même, comme image de soi dans le miroir des autres^{xxxvii} (self-love et non self-interest), ce qui est une des modalités de la sympathie « S'aimer soi et aimer ce à quoi l'on est relié revient au même [...] Si l'intérêt faisait, seul, le lien social, il n'y aurait jamais eu de société. Mais justement l'individu désire la société, et c'est le même désir, [...] qui à la fois le fait participer à la passion des autres et l'individualise comparativement à eux [...] L'amour de soi est lui-même à lire en terme de sympathie [...] Ce qui prime, c'est bien la relation, dont la relation à soi n'est que la forme la plus achevée »^{xxxviii}. En effet comment arriverait-on à s'aimer si ce n'est par le truchement de l'approbation des autres ? Et comment obtenir celle-ci, si ce n'est en servant l'utilité publique ? L'utilitarisme de Hume, nous le voyons, ne peut se confondre ni avec l'égoïsme (au sens de self-interest), ni avec un principe d'utilité sacrificiel. Hume pas plus qu'A. Smith^{xxxix}, ne répond aux critères qui, comme nous le verrons, singularisent selon nous l'utilitarisme des « utilitaires ».

2 L'utilitarisme de J. Bentham

Il est difficile de résumer l'utilitarisme des « utilitaires ». L'œuvre du « maître » est foisonnante et n'est pas exempte d'ambiguïté. De plus, elle a évolué progressivement d'une

conception monarchique vers le radicalisme démocratique. Comme Helvétius, Bentham a eu l'ambition de fonder une science positive de la morale et de la législation :

« *Le présent ouvrage, comme ceux que j'ai déjà publiés ou publierai au sujet de la législation ou de toute autre branche de la science morale est un essai pour étendre la méthode expérimentale de raisonnement de la branche physique à la branche morale. Ce que Bacon fut au monde physique, Helvétius le fut au monde moral. Le monde moral a donc son Bacon, mais son Newton est encore à venir* »^{xi}.

À la différence d'Helvétius, Bentham se propose avant tout de réformer la société, le caractère normatif de l'essentiel de son œuvre s'oppose au fondement positif qu'il entend lui donner. Son ambiguïté réside dans le passage peu explicite de l'intérêt égoïste à l'utilité. Ce qui fonde la science de la morale, est-ce le principe de l'égoïsme universel ou le principe de l'utilité ? Lorsqu'il cherche à asseoir la science de la morale sur un fondement positif en se réclamant de Newton, c'est plutôt au premier qu'il se réfère. Lorsqu'il propose des réformes sociales, c'est au second qu'il a recours. Or le principe d'utilité, entendu comme « *la propriété ou la tendance d'une chose à préserver de quelque mal ou à procurer quelque bien* »^{xii} fournit de facto une règle normative au législateur qui doit avoir pour objectif « *le plus grand bonheur pour le plus grand nombre* ». La science de Bentham est-elle essentiellement normative (analyser comment parvenir à réaliser le bonheur de la société) ou positive (analyser comment la nature égoïste des hommes réalise de facto, spontanément, leur propre bonheur et celui de la société) ? Il paraît difficile de soutenir la seconde alternative. Bentham indique lui-même la dimension normative de son principe d'utilité par opposition à celui de Hume : « *Quand j'en vins à utiliser le principe d'utilité, c'était dans le Fragment, je l'empruntai aux Essais de Hume [...] La différence entre Hume et moi était celle-ci : l'utilisation qu'il en faisait permettait d'expliquer ce qui est, la mienne ce qui doit être* ».

Pourtant, son ambition de fonder une science positive demeure. On la retrouve à travers son obsession de la quantification. La quantification suppose en effet la mesure, et celle-ci suppose la comparabilité. Il perçoit que la mesure est ce qui lui permet de passer de l'individuel à la société globale. Si on peut admettre qu'un individu soit en mesure d'évaluer ses plaisirs et ses peines, comment le législateur peut-il faire une comparaison interindividuelle dans la balance des plaisirs et des peines sans passer par une mesure objective de celle-ci ? Bentham voit le problème, mais reste ambigu sur la réponse.

D'un côté il est tenté par le modèle économique. En effet celui-ci nous montre que même si les utilités interindividuelles ne sont pas directement comparables, il n'en résulte pas moins un prix objectif exprimé en monnaie. L'argent sera la mesure abstraite de plaisirs hétérogènes entre agents hétérogènes. En termes modernes, le prix en monnaie mesure bien les préférences révélées par l'ensemble des individus qui participent au marché. Comme nous le savons aujourd'hui, l'axiomatique de l'intérêt de l'économie politique peut se passer d'une mesure objective, mais elle s'interdit la comparaison interindividuelle des utilités. L'hypothèse d'indépendance est au cœur de l'optimum de Pareto et elle n'autoriserait aucune modification de la répartition au nom d'un principe d'utilité maximale du plus grand nombre. Il n'y a que des intérêts individuels et personne ne peut exiger que le bien-être d'un seul puisse être « sacrifié » pour le plus grand bonheur de tous. C'est une position anti-sacrificielle cohérente avec le postulat d'individus isolés et égoïstes. Bentham pour sa part veut fonder sa science de la société sur des individus isolés et égoïstes tout en ayant une mesure de l'utilité interindividuelle sur laquelle peut s'appuyer un législateur omniscient pour réaliser par la loi une harmonie qui n'existerait pas spontanément.

D'un autre côté, dans *Principles of Civil Code*, Bentham admet que même pour les biens « économiques », la comparaison des utilités n'est pas toujours possible. Il emploie pour désigner la valeur subjective qu'un individu attribue à ses biens particuliers et qui de ce fait sont inestimables, la notion de « value in affection » :

« Les choses peuvent être distinguées entre deux classes : celles qui ont communément une valeur intrinsèque, et celles qui sont susceptibles d'une valeur in affection [...]. à la deuxième classe peuvent appartenir un jardin d'agrément, une bibliothèque, des statues, des images, des collections d'histoire naturelle. Pour des objets de ce genre l'échange ne doit jamais être forcé : il n'est pas possible d'apprécier la valeur qu'un sentiment d' 'affection' peut leur donner ».

C'est du reste cette « valeur in affection » qui justifie la protection de la propriété. Le législateur ne peut en effet évaluer la peine, et donc la compensation à apporter en cas d'expropriation par exemple. Pour les phénomènes moraux, il n'y a pas l'équivalent social du prix en monnaie qui permet de révéler les préférences individuelles. Le « felicific calculus » resterait donc plutôt une procédure purement individuelle pour améliorer son bien-être. Mais en ce cas, la maxime du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre » devient inapplicable pour le législateur, même de façon purement normative ; en effet, outre qu'on ne peut maximiser deux fonctions à la fois (le plus grand bonheur et le plus grand nombre)^{xlii} comment le législateur pourrait-il orienter les lois *dans ce but* si les utilités interindividuelles restent incomparables ? Et si l'utilité est définie socialement, qui pourra prétendre définir, au nom de la société, le degré d'utilité d'une action ou d'un bien ?

Le statut du législateur pose problème. Une interprétation possible est de voir dans ce législateur une sorte de commissaire-priseur d'un tribunal anonyme où, à l'exemple du marché en économie, des actes s'échangent en permanence contre d'autres actes dont les sanctions seront plus ou moins heureuses et d'où émergera une norme sociale, de la même façon que par tâtonnement un prix émerge du marché en économie. Ce serait là une interprétation limite du versant libéral de Bentham, elle se concilie difficilement avec le versant autoritaire, pour ne pas dire totalitaire, de sa conception. On peut voir en effet dans la figure du législateur un demiurge qui, étant le seul à connaître l'intensité « sociale » des plaisirs et des peines, peut, au nom du principe du « *plus grand bonheur pour le plus grand nombre* », imposer un ordre dictatorial. De la même façon que la figure de « l'organisateur de marché » de Walras a pu légitimer la construction d'un système de planification centralisée autoritaire, un « panoptique » élargie aux dimensions de la société entière, avec au centre, un législateur ayant vue sur tous et n'étant vu de personne, telle est l'autre interprétation qui peut être faite du « meilleur des mondes » de Bentham.

Ainsi la dualité entre libéralisme et autoritarisme qui est au cœur de l'analyse d'É. Halévy dans son *Histoire du peuple anglais au XIX^e siècle*, n'est pas uniquement le fruit d'un constat sur l'histoire de l'Angleterre. Cette dualité est un concept opératoire qui permet à Halévy, comme nous allons le voir, de comprendre et discréditer complètement sur le plan logique, ce qui fait l'essence de l'utilitarisme anglais. La dualité libéralisme / autoritarisme sous-tend sa distinction entre *identité naturelle des intérêts* (la main invisible du marché économique) et *identification artificielle des intérêts* (la main, voire la poigne, visible de la législation).

3 L'utilitarisme selon É. Halévy

L'interprétation qu'É. Halévy a donnée de l'utilitarisme de Bentham est non seulement la plus connue des francophones, mais aussi des anglophones. Elle a le mérite de la clarté et c'est sans doute pour cette raison que son analyse a pu être réfutée par les auteurs contemporains. L'œuvre protéiforme de Bentham peut difficilement se plier à l'exigence scientifique de réfutabilité au sens de Popper, c'est ce qui en fait la faiblesse. La *Formation du radicalisme philosophique* a le mérite de clarifier le débat, mais, en le déplaçant sur le terrain philosophique et économique, elle s'est davantage exposée à la rigueur de la critique.

L'analyse d'Halévy étant connue, nous ne la reprenons pas, elle apparaîtra en creux à travers les critiques qui lui ont été adressées.

La critique dominante, soulevée notamment par J.-P. Dupuy dans la postface au *Radicalisme philosophique*, est la suivante : Halévy aurait quelque peu transformé la définition que Bentham donne lui-même de l'utilitarisme^{xliii} en minimisant sa dimension collective et normative au profit de sa dimension libérale et individualiste. Cette dernière, couplée à l'influence de l'économie politique, l'aurait conduit à forger son concept d'*identité naturelle des intérêts* ; or ce concept serait tout à fait marginal dans la doctrine des utilitaires. Ainsi la contradiction qu'Halévy discerne chez les utilitaires entre *identité naturelle* et *identification artificielle* des intérêts tomberait d'elle-même puisqu'il n'y aurait pas d'identité naturelle des intérêts dans la doctrine utilitariste. Si, pour la doctrine utilitaire, il n'existe qu'une *identification artificielle des intérêts* et que son but soit *le plus grand bonheur du plus grand nombre*, elle ne pourra que développer une logique sacrificielle. C'est bien ainsi que le comprennent les commentateurs contemporains, notamment Rawls qui, en voulant fonder une morale anti-sacrificielle, s'opposera résolument à l'utilitarisme. Il écrit dans *Théorie de la justice* : « Elle [la justice] n'admet pas que les sacrifices imposés à un petit nombre puissent être compensés par l'augmentation des avantages dont jouit le plus grand nombre »^{xliv}.

Si l'on retient cette critique, l'utilitarisme se caractériserait essentiellement par une morale du sacrifice, le législateur étant en mesure de sacrifier l'utilité de quelques uns pour le plus grand bonheur de tous. Cette position est incompatible avec le *principe d'égoïsme universel* qui ne saurait admettre que l'utilité individuelle puisse être sacrifiée à l'utilité collective. C'est pourtant sur ce principe que Bentham s'appuie par ailleurs pour donner un fondement « positif » à son système. Pour Rawls, la marque distinctive de l'utilitarisme par rapport aux autres systèmes qui se réfèrent à l'utilité, c'est « *que les gains de certains compensent les désavantages des autres* ». C'est en s'appuyant sur ce critère que Rawls ne range pas Hume parmi les utilitaires. Non seulement « *Aucune mention n'est faite que les gains de certains compensent les désavantages des autres* », mais parce que Hume se situe entièrement sur le terrain « positif » de ce qui est, et non, comme Bentham qui est surtout un réformateur militant, sur le terrain « normatif » de ce qui doit être. Comme nous l'avons vu, c'est parce qu'ils suivent leur intérêt bien compris, l'utilité des choses, que les individus chez Hume développent l'utilité publique. « *L'intérêt se situe dans la sympathie* »^{xlv}. Mais pour le comprendre nous devons distinguer self-love (amour de soi) et self-interest (intérêt égoïste). L'amour de soi (comme la haine de soi) c'est l'amour (la haine) de l'image de soi dans le regard de l'autre. L'autre est donc déterminant, fondamental, et la quête de sa considération gratifiante passe par notre disposition à faire œuvre utile à son égard. Le sens moral naît du self-love et celui-ci ne peut se comprendre qu'à partir de la sympathie^{xlvi}. Cette interprétation permet d'apporter une réponse à la question que pose Halévy à propos de Hume :

« *Si l'objet naturelle de mes désirs, c'est mon plaisir, si l'objet naturel de mes aversions, c'est ma douleur, comment concevoir que le sens moral, qui m'inspire de poursuivre l'utilité générale, et non mon intérêt privé, fasse partie de ma nature ?* »^{xlvii}.

En effet, mon plaisir peut s'augmenter (du plaisir de l'autre) et ma douleur diminuer (de sa douleur), par la sympathie de l'autre. Mais je ne gagne sa sympathie qu'en lui offrant la mienne (réciproque sympathique), il est donc récompensé de son attitude « sociale », que d'aucun qualifierait d'altruiste, par l'image gratifiante que je lui donne de lui-même et donc de son self-love. L'amour de soi, y compris sous la forme mensongère de la vanité, pousse au développement de l'utilité publique^{xlviii}, comme le montre Mandeville, A. Smith, et même, comme nous le verrons J.-B. Say^{xlix}. Or le *self-preference principle* de Bentham exclut d'emblée la sympathie.

II. SAY PEUT-IL ÊTRE CONSIDÉRÉ COMME UTILITARISTE ?

La réponse à cette question nous conduit à revenir sur le projet de J.-B. Say.

1 De la science des richesses aux sciences morales et politiques

D'un côté J.-B. Say cherche à relier, à travers l'analyse de l'utilité, l'économie politique et les sciences morales et politiques :

« *En étudiant les principes généraux de l'Économie politique [...] Nous n'avons pas examiné alors si une chose était vraiment utile, ou ne l'était pas [...] Mais creusant ce sujet nous avons voulu savoir en quoi consistait l'utilité des choses. C'est alors que nous avons trouvé qu'elle consiste en ce qui procure aux hommes un bien-être quelconque, ou les préserve de quelques maux. Et que c'est vers les moyens de nous procurer une telle utilité, qu'il nous convient de diriger les efforts de notre intelligence et de notre industrie. Nous avons vu que ce principe que nous avons nommé le principe de l'utilité, loin d'être contraire aux principes de la plus sévère morale, leur était strictement conforme [...] Si quelques personnes avaient pu croire que c'était sortir de l'Économie politique [...] je les prierais de faire attention que l'économie politique s'occupant principalement du soin d'exposer les phénomènes qui ont lieu relativement aux valeurs, lesquelles reposent en grande partie sur nos goûts, sur nos opinions, sur nos besoins comme membres de la famille et de la société, est sous ce rapport une science morale et politique* »ⁱ.

L'utilité devient non seulement le fondement de la *Science des richesses*, mais également celui des *Sciences morales et politiques*. Cette vision est plus tardive dans les écrits de Say, elle est présente dans le *Cours complet*ⁱⁱ mais très peu dans le *Traité* ; surtout, elle concerne des écrits non publiés de son vivant, que ce soit le manuscrit du Principe de l'utilité, de la *Politique pratique* ou des parties de son *Cours à l'Athénée*. Il s'agit selon nous d'un projet non abouti qui témoigne des hésitations théoriques de Say par rapport à l'influence, somme toute récente, qu'il a reçu des benthamiens. Celle-ci ne remonte guère avant son voyage en Angleterre (1814), même si une lettre de Say accusant réception à É. Dumont de la *Théorie des peines et des récompenses* publiée par ses soins en 1811, atteste qu'il connaissait déjà Benthamⁱⁱⁱ. De même, Say a croisé É. Dumont au *Courrier de Provence* de Mirabeau dès 1789 : « *Je me souviens que vous donniez des conseils à Mirabeau, lorsque je ne faisais que recevoir ses abonnés* »ⁱⁱⁱⁱ. Il n'est cependant pas fait mention de Bentham dans les trois premières éditions du *Traité*. Malgré les louanges qu'il lui adresse, il ne semble pas pouvoir intégrer facilement les conceptions de ce dernier, nous verrons pourquoi.

D'un autre côté, J.-B. Say s'est toujours méfié des analyses globalisantes. À la critique de Dupont de Nemours qui lui écrit :

« *Vous voyez, mon cher Say, que notre science a beaucoup d'étendue, qu'elle embrasse un grand nombre d'objets. Pourquoi la restreindriez-vous à celle des richesses ? [...] Votre génie est vaste ; ne l'emprisonnez pas dans les idées et la langue des Anglais, peuple sordide qui croit qu'un homme ne vaut que par l'argent dont il dispose* »^{lv}

J.-B. Say répondra :

« *Vous me reprochez d'avoir coupé en deux notre belle science ; d'en avoir retranché la loi naturelle, le droit de l'homme et du citoyen pour n'y laisser que la science des richesses [...] Mais nos rapports avec nos semblables sont si nombreux et si compliqués, que l'on ne peut les considérer tous à la fois et en un seul ouvrage. Il faudrait que ce fût tout ensemble un traité de politique raisonnée, de droit public, de morale individuelle et publique, de droit international, en même temps que d'économie politique. Ce n'est pas en agglomérant les sciences qu'on les perfectionne. Elles ont toutes des points de contact, il est vrai ; et les phénomènes que découvrent les unes exercent une influence sur ceux que découvrent les autres ; mais en marquant les points de contact, il faut distinguer les sujets de nos études* »^{lv}.

Say commencera à distinguer les sujets de son étude, et, ce qui vaut pour la science des richesses, ne vaut pas nécessairement pour la science morale et politique. Il se méfie beaucoup des analyses qui veulent faire tout découler d'un seul principe. Il redoute toujours qu'une perspective trop large ne conduise aux débordements d'une métaphysique obscure, aussi met-il un soin tout particulier à ne pas s'écarter de l'étude d'un objet précis et limité : la science des richesses, et conformément à sa méthode, à revenir chaque fois aux faits ; ainsi évite-t-il de tomber dans les pièges des analyses globalisantes ou des « systèmes »^{lvi}. S'il est utilitariste c'est au sens de l'*utilitarisme expérimental* et certainement pas de l'*utilitarisme déductif*. Il écrit sous le titre « *Méthode scolastique anglaise* » :

« Les Anglais tirent leurs preuves par voie de syllogisme, d'arguments fondés sur des mots plutôt que par voie d'observation sur la manière dont les effets tiennent aux causes dans la société. De la nature de chaque chose découle la nature de son action ; et de la nature de son action découlent les effets qui en résultent. La vraie science consiste à connaître la vraie nature des choses et leur manière d'agir, et le vrai raisonnement consiste à descendre des causes avérées aux résultats que confirment l'expérience, ou à remonter des effets certains aux causes probables ; non à déduire des résultats certains d'un syllogisme, qui est un raisonnement bâti sur des mots »^{lvii}.

On note une certaine réserve à propos du principe d'utilité de Bentham : « À le bien examiner Bentham appelle sophisme toutes les raisons qui ne sont pas fondées sur le principe d'utilité. Examiner dans plusieurs cas divers si dans le fait Bentham a raison »^{lviii}. Si d'un côté tout pousse J.-B. Say à épouser les thèses des benthamiens : la possibilité d'étendre son analyse de l'utilité^{lix}, leur côté réformiste voire révolutionnaire (vote des femmes par exemple), leurs analyses matérialistes de la société, leur combat contre les morales religieuses, etc., d'un autre côté on perçoit des réticences sur le plan théorique ; elles expliquent selon nous ses hésitations et sa difficulté à publier son « Principe de l'utilité ».

2 Le principe d'utilité publique, un sophisme politique ?

Comme pour les utilitaristes conséquents, Say ne pense pas que l'intérêt et l'utilité individuels puissent réaliser spontanément l'harmonie sociale, il ne partage pas une conception de l'ordre social qui ne serait guidé que par le principe de la main invisible^{lx}. Il n'existe pas a priori une *identité naturelle des intérêts* pour reprendre l'expression d'Halévy^{lxi}. Mais il ne pense pas non plus que l'utilité publique puisse être le simple produit d'intérêts composés par un législateur. Say, tribun durant quatre ans^{lxii}, sait combien l'intérêt sinistre^{lxiii} gouverne les hommes de pouvoir et peut se couvrir du manteau de l'intérêt public. En référence à l'ouvrage de Bentham *Des sophismes politiques*, il écrit à l'intention de sa *Politique pratique* : « ..je devrais prouver que le sophisme est un argument qui semble tendre au but avoué, mais qui se dirige en réalité vers le but secret... »^{lxiv}. « En général le but avoué est honnête ; c'est le bien public. Le but secret est honteux, c'est le mal public opéré dans l'intérêt particulier. Tellement qu'on peut dire qu'un sophisme politique est un argument par le moyen duquel on veut obtenir, sous prétexte du bien public, une fin qui est au détriment du public. C'est ce que Bentham n'a point bien expliqué. »^{lxv}

La seule parade aux sophismes politiques c'est qu'au niveau individuel, chacun connaisse ses véritables intérêts. L'intérêt doit être éclairé par la connaissance, d'où le rôle déterminant de l'instruction comme nous le verrons.

Bien que très souvent cité par Say lui-même, le sens dans lequel il entend la maxime de Bentham : « *Le plus grand bonheur du plus grand nombre* » reste à expliciter. Dire que chacun poursuit son bonheur ne fait pas de doute, mais cet hédonisme psychologique ne nous apprend rien. Dire que chacun maximise son utilité est autre chose, et c'est généralement faux pour Say. Certes, chacun peut voir son intérêt immédiat, mais seuls les hommes éclairés, et donc vertueux, peuvent estimer leur « *intérêt bien entendu* ». De plus, l'utilité n'est pas une grandeur

mesurable, mais un critère d'appréciation morale : « *L'utilité [est] le critérium d'après lequel nous devons juger ce qui est bon et utile aux hommes* »^{lxvi}. Il s'ensuit qu'il n'y a pas d'évaluation commune à ce plus grand bonheur. En ce sens, Say n'est pas utilitariste. Par ailleurs, que faut-il entendre par plus grand nombre ? S'agit-il d'un problème de majorité et de minorité ?

« Le principe de l'utilité est ici comme en tout, la règle des hommes éclairés et vertueux. Or quiconque défend un corps de gouvernant ou de militaire, contre la justice et contre l'intérêt d'une nation, viole la maxime fondamentale du principe d'utilité qui est le plus grand bien du plus grand nombre [...] Il ne faut pas qu'on dise qu'avec ces principes on peut défendre tous les excès populaires commis contre les riches et contre les magistrats ; en ce que les riches et les magistrats étant le petit nombre, il faut les sacrifier au peuple qui est plus nombreux. La justice, l'équité, la garantie de toutes les personnes et des propriétés, sont dans l'intérêt de tous, et par conséquent du grand nombre, et une tourbe populaire, fut-elle composée de la population entière d'une capitale, n'est encore qu'une petite fraction d'une nation, et celle-ci de la race humaine. Enfin la maxime le plus grand bien du plus grand nombre n'autorise pas ceux qui font le mal du grand nombre fussent-ils en majorité »^{lxvii}.

Où l'on s'aperçoit que pour Say, le « plus grand nombre » c'est l'intérêt collectif et pas la somme des intérêts immédiats, particuliers d'une majorité, fût-elle écrasante. *L'intérêt de tous*, c'est l'intérêt général (au sens de ce qu'il y a de général en l'intérêt de chacun) et s'il réalise bien le plus haut niveau d'utilité pour le plus grand nombre, rien n'indique que ce soit par le moyen d'une coalition d'intérêts particuliers^{lxviii} ou par l'intervention d'un législateur. Pour Say, *l'intérêt de tous* ne peut être apprécié que par l'homme éclairé, c'est-à-dire qui voit les conséquences. Il n'est ni l'effet émergent de la poursuite par chacun de son utilité individuelle (*identité naturelle des intérêts*), ni le produit de la maximisation, par un législateur-dictateur, d'une somme d'utilités individuelles mesurables qui, en exigeant une « meilleure répartition », peut conduire au sacrifice de certains (*identification artificielle des intérêts*). Say pressent le danger d'une morale sacrificielle :

« On peut même élever des doutes sur la maxime que l'intérêt général, en le supposant loyalement constaté, doive toujours l'emporter sur les intérêts privés. Elle conduirait à sacrifier un particulier innocent dans l'intérêt d'un public coupable, et ramènerait vers ces temps barbares où des peuples offraient au ciel, pour se le rendre favorable, des victimes humaines. Cette dangereuse maxime a pris naissance chez les [peuples] anciens : salus populi suprema lex esto^{lxix}. La guerre se faisait chez eux d'une manière féroce ; nulle pitié pour les vaincus ; de l'opinion générale qu'un peuple ne pouvait prospérer qu'aux dépens d'un autre, il résultait que tout étranger était un ennemi. On exterminait des populations entières, ceux qu'on épargnait étaient réduits en esclavage, et l'on conçoit qu'alors on pouvait vouloir acheter le succès à tout prix même aux dépens de la justice et du sang innocent. Nos auteurs modernes ont beaucoup trop admiré les maximes de l'Antiquité, et se sont bien trompés en voulant les appliquer à une civilisation qui n'est plus celle des anciens, il convient à des temps plus éclairés d'apprécier les choses à leur juste valeur et de ne payer aucun avantage au-delà de ce qu'il vaut »^{lxx}.

Si ce n'était l'ambiguïté de la dernière phrase (l'avantage de 99 % de la population peut-il par exemple se payer du désagrément infligé au 1% restant ?) il est clair que la morale de Say n'est pas sacrificielle, il n'est donc pas utilitariste au sens de Rawls. L'utilitarisme de Bentham repose sur une morale sacrificielle en contradiction avec le *self-preference principle*, ou principe d'égoïsme universel, qui lui sert par ailleurs de fondement. La maximisation de l'utilité publique peut en effet exiger de l'individu qu'il sacrifie son bonheur, sa liberté et même sa vie. Cette contradiction montre les limites de *l'identification artificielle des intérêts* dans une société libérale. Sur le plan de l'action publique, Say reste plus attaché à la liberté qu'à l'utilité. La morale apparaît comme un « bien public » au sens traditionnel mais aussi au sens que lui donne les économistes d'aujourd'hui. La morale publique est en fait pour J.-B. Say la conséquence des « lumières » apportées par la connaissance. En ce sens elle est toujours provisoire, mais elle

doit être portée, à tout moment, par des esprits capables de comprendre l'enchaînement des causes et de leurs effets dans toute leur étendue, ce qui est pour Say le propre des hommes éclairés^{lxxi}.

C'est donc la classe des hommes éclairés, qui doit être en charge des affaires publiques. Il ne croit ni à un ordre spontané lié à une identité naturelle des intérêts, ni à un ordre issu d'une identification artificielle des intérêts. Say ne répond cependant pas à la question fondamentale qu'il pose : *qu'est-ce qui constitue le devoir de l'Homme ?* Il n'a pas de réponse parce qu'il n'aura pas le simplisme de fonder ce devoir sur l'utilité. Il conclura seulement qu'à la différence de ce que pense Rousseau, « *les lumières sont favorables à la vertu* »^{lxxii}.

3 L'intérêt éclairé et le principe du devoir

Le fondement de la morale de J.-B. Say est l'utilité « éclairée », et l'adjectif est ici au moins aussi important que le nom. L'utilité reste subordonnée à la connaissance objective. Cependant le développement des Lumières suppose non seulement un combat contre les superstitions religieuses et la domination de l'Église, mais également la volonté politique de mettre en place une véritable *Instruction publique*^{lxxiii}, laquelle doit pouvoir s'appuyer sur une *morale pratique*, produit de l'observation et de l'expérience. C'est cette dimension que J.-B. Say aborde dans sa *Politique pratique* et dans une partie de ses *Cours*. Les décisions publiques doivent être prise par la classe des gens éclairés et l'éducation s'avérera être le seul moyen par lequel la population pourra connaître ses véritables intérêts. Pour Say, les hommes éclairés sont aussi des hommes vertueux :

« *entendons-nous sur cette qualification d'homme éclairé [...] Je réserve ce titre honorable pour celui qui sait tirer des conséquences justes des faits dont sa mémoire est chargée, qui sait les comparer, démêler le fil qui les lie, qui connaît enfin leurs causes et leurs résultats, celui-là seul est en état de juger, de prévoir des suites, et de se conduire comme il convient. En moins de mots, par un homme éclairé, j'entends un homme d'un jugement éclairé ; que plus on est éclairé, mieux on sait se conduire, parce qu'alors on entrevoit mieux les conséquences* »^{lxxiv}.

Say démontre que l'homme éclairé est vertueux et que l'économie est une vertu :

« *À bien considérer la morale et la vertu, on s'aperçoit qu'elles consistent presque toujours à savoir sacrifier une satisfaction présente ou prochaine, à un avantage plus considérable, mais éloigné. Ce qui suppose le courage, la force de résister à la tentation actuelle, d'où lui vient son nom de vertu qui, comme vous savez, veut dire force. Il en est de même de la qualité appelée économie [...] vous voyez que l'économie est une vertu, un effort, un sacrifice d'un bien-être présent, d'un bien-être qui se montre avec tout son attrait, à un bien-être futur, supérieur, plus désirable, mais que l'on ne sent pas avec la même vivacité parce qu'il ne se présente pas immédiatement et qu'il faut l'attendre* ».

Mais la vertu économique dépend finalement de la raison et des connaissances :

« *Mais pour être en état de résister aux séductions du moment, de discerner et d'apprécier ce bien-être éloigné, cet avantage futur, il faut de l'empire sur soi-même, des connaissances, du discernement ; il faut s'être fait une habitude de manier cet admirable instrument de la raison humaine. Il faut être en un mot un homme perfectionné, élevé au-dessus de la brute autant que la nature de notre être la comporte. Et remarquez je vous prie que cela nous conduit à un résultat bien opposé au paradoxe de J.J. Rousseau. Ce résultat est que les lumières sont favorables à la vertu* »^{lxxv}.

En ce sens, c'est par la vertu des individus que l'utilité publique se réalise. « *Il n'y a pas de différence entre la morale publique et la morale privée* »^{lxxvi}. C'est notamment par la vertu de la classe « mitoyenne » que des mesures législatives propres à conforter l'intérêt public^{lxxvii} pourront être prises. Il admet cependant que « *Les lois suppléent aux lumières et elles ne sont bonnes qu'autant qu'elles sont conformes au principe de l'utilité* »^{lxxviii}. Concession aux idées de

Bentham ? Non, l'utilité n'est qu'un critère pour évaluer les effets de la morale traditionnelle, il lui sert à mettre en évidence ce qu'elle a de nuisible ou d'inutile. Prudent, il ne pense pas qu'une morale utilitaire puisse être créée de toute pièce. Sans doute parce qu'il perçoit que le statut du législateur susceptible de mettre en place un système de peines et de récompenses qui permet aux actes mues par l'intérêt privé d'aller dans le sens de l'intérêt de tous, pose problème. En effet dans *l'analyse sommaire de la 5^e séance du cours à l'Athénée*^{lxxix} dont nous n'avons malheureusement pas le développement, il pose la question : « *Qui sera juge de l'utilité ?* ».

On peut comprendre que l'individu puisse apprécier pour lui-même ce qui est utile ou nuisible, mais comment passer de l'idée que l'individu recherche son bonheur personnel à l'impératif de l'utilité générale, sociale ? L'utilitarisme assure cette compatibilité par l'existence d'un système de sanctions civiles ou religieuses. Mais le problème reste entier, car c'est à partir des penchants individuels à l'utilité personnelle qu'il faut déduire l'obligation pour tous de vouloir le bien commun à travers la législation. Le principe du *plus grand bonheur pour le plus grand nombre* ne peut être démontré, sauf à admettre, comme le fera remarquer Sidgwick, qu'un « spectateur bienveillant » doit *vouloir* l'utilité générale. Ce n'est pas dans cette direction que vont les analyses de Say.

Pour J.-B. Say, le principe de l'utilité ne s'oppose pas au principe du devoir, il est généralement utile de se conformer aux usages et à la loi ; ceux-ci constituent en quelque sorte l'expression résiduelle des intérêts collectifs des membres de la société :

« *Le principe de l'utilité nous enseigne en quoi consiste le devoir à faire ce qui est utile. Utile à qui ? [...] Utile à celui qui agit ? Oui ; mais un autre développement est ici nécessaire. Consiste-t-il à agir aux dépens des autres ? Non certes ; car cela entraînerait ce qui est nuisible à quelqu'un [...] C'est donc ce qui est utile pourvu que cela ne nuise pas à autrui. D'autres développements sont encore nécessaires. Peux-je [Sic] faire un bruit, développer une odeur qui est nécessaire à mon industrie, à ma fortune au risque de porter préjudice à mon voisin ? Ici la loi, ou l'usage qui souvent fait loi, intervient et ne vous permet pas ce qui nuit à autrui. Et d'autres considérations montrent qu'il est utile de se soumettre aux lois ou aux usages* »^{lxxx}.

Son utilitarisme ne cherche donc pas à remplacer un code moral dominant dès lors que ses effets sont utiles à la société. S'il combat les morales ascétiques, c'est simplement en ce qu'elles imposent des devoirs inutiles, voire nuisibles. Le passage de l'utilité individuelle à l'utilité collective ne se fait ni par convergence spontanée, ni sous l'emprise d'un législateur tout puissant, mais par le respect de la loi et de la morale traditionnelle en ce qu'elles sont, pour une bonne part, dépositaires de l'utilité publique. Tout devoir qui n'est pas jugé utile à l'issue de l'appréciation collective des effets utiles et nuisibles que les individus éclairés peuvent en faire, ne saurait s'imposer longtemps. En ce sens il se rapproche de l'utilitarisme de Hume. Dans un état de liberté, ce qui réussit et se maintient, c'est ce qui est utile. Le principe du devoir est violé quand il est arbitraire, c'est-à-dire pour Say, contraire au *bon sens*. L'invocation du bon sens semble être un piètre argument si l'on ne précise que pour Say, cela signifie *conforme à la nature des choses*. En fait, le « spectateur bienveillant » qui veut l'utilité générale, c'est la classe des gens éclairés, et même, plus profondément, c'est la logique de la science elle-même, au premier rang de laquelle figure l'Économie politique, raison pour laquelle un *Traité d'économie politique* est le premier livre de morale des *Olbiens*^{lxxxi}. L'économie au sens courant — faire des économies — est déjà une vertu collective puisqu'elle manifeste une capacité à porter son regard plus loin, à mesurer les conséquences futures de ses décisions présentes. On peut dire que c'est la logique de la science qui s'exprime à travers les personnes éclairées.

4 Les difficultés de J.-B. Say à réaliser une synthèse sur le principe d'utilité

4.1 Le problème de l'utilité publique se résout-il dans le développement des Lumières ?

Nous avons vu que pour J.-B. Say, le principe d'utilité supposait que l'utilité soit éclairée ; que l'utilité éclairée était la même chose que la vertu. Ainsi le développement des Lumières devrait progressivement résoudre le problème social. La classe des gens éclairés joue le rôle du législateur de Bentham en évaluant ce qu'il y a d'utile ou de nuisible dans la morale traditionnelle. Mais à la différence de ce dernier, il ne s'agit pas de construire de toutes pièces une nouvelle morale, un « système » basée sur le principe de l'utilité, mais simplement de corrigé au fil du développement des connaissances dans les sciences de la société, ce qu'elle peut avoir d'inutile ou de nuisible. Say semble assimiler la vertu, et donc le bien public, à la connaissance. Nous savons aujourd'hui que la science en elle-même ne *veut* rien, qu'elle ne *détermine* pas le sens dans lequel l'homme, fût-il éclairé, devra agir. Pourquoi l'homme éclairé *veut-il* le bien public ? De ce que la vertu découle des Lumières, il ne s'ensuit pas que les individus la *recherchent*. À la question kantienne du « *Que dois-je faire ?* », Say semble devoir répondre : « Je dois suivre mon *intérêt bien entendu*, je dois vouloir être éclairé ». Mais si l'intérêt éclairé n'a rien à voir avec l'égoïsme^{lxxxii}, par quel ressort les individus sont-ils conduits à vouloir les Lumières ? Pourquoi chercheraient-ils à être éclairés ? Say ne donne pas de réponse explicite. Il admet le *principe du devoir*, lorsqu'il ne s'oppose pas au *principe de l'utilité*. Les individus doivent vouloir l'utile ; mais comment cela se peut-il ? Sur quel ressort individuel s'appuie cette morale du devoir ?

Nous avons vu que chez D. Hume, c'était le désir de l'approbation de l'autre qui poussait l'individu à la vertu, c'est-à-dire l'utilité publique. De même chez A. Smith (particulièrement dans la *Théorie des sentiments moraux*) c'est *l'amour de la vraie gloire* (ou même de sa forme mensongère qu'est la vanité) qui pousse l'individu à adopter un comportement qui sert l'intérêt de tous alors même que là n'était pas nécessairement son intention. La cohérence de l'analyse vient de ce que Hume et Smith font de la sympathie le noyau du lien social. Say n'a pas recours au concept de sympathie^{lxxxiii}. Cela explique selon nous sa difficulté à intégrer le concept de vanité.

4.2 La Vanité obéit-elle au principe de l'utilité ?

J.-B. Say revient souvent à la vanité^{lxxxiv} pour souligner qu'elle n'obéit pas au principe de l'utilité. Elle échappe à la logique de l'intérêt immédiat : « *Il suffit d'observer dans combien de cas les hommes agissent par vanité d'une manière opposée à leurs intérêts* »^{lxxxv}. Elle s'oppose à un système d'*identité naturelle des intérêts* : « *L'intérêt d'un homme n'est pas toujours, et même n'est pas souvent, en opposition avec l'intérêt d'un autre homme [...] mais la vanité d'un homme, est nécessairement en opposition avec la vanité d'un autre* »^{lxxxvi}, et peut difficilement se plier, par la grâce d'un législateur, à une *identification artificielle des intérêts*. La vanité semble échapper à l'utilitarisme, elle est pourtant un fait incontournable : « *Le créateur a donné à l'homme une incurable vanité ; voilà une chose de fait ; nous n'y pouvons rien* »^{lxxxvii}. L'analyse qu'en fait J.-B. Say est ambiguë :

D'un côté il montre sa toute puissance (« *Les philosophes moralistes paraissent croire que l'amour de soi, l'intérêt, dirige les actions des hommes plus que ne le fait l'amour propre, la vanité. Je pense au contraire que la vanité exerce sur eux plus d'empire, généralement parlant, que l'amour de soi.* »^{lxxxviii}) et sa sottise (« *L'intérêt, tant calomnié, ne nous fait pas faire de si grosses, de si dangereuses sottises que la vanité, qu'un philosophe de nos jours a nommé un vice anti-social* »^{lxxxix}).

D'un autre côté, tout en la reconnaissant comme un fait, il la traite comme une exception dans son cadre d'analyse générale. Elle n'est ni le fruit d'un intérêt immédiat, ni d'un bon (intérêt éclairé) ou mauvais (intérêt sinistre) calcul. Elle joue pourtant un grand rôle, notamment dans l'industrie du luxe : « *les objets de luxe seraient les choses qu'on emploie ni pour leur utilité réelle, ni pour leur commodité, ni pour leur agrément, mais seulement pour éblouir les regards et*

agir sur l'opinion des autres hommes ». Ce serait alors les caprices de la vanité qui donneraient leur contenu d'utilité à ces biens, y compris par leur destruction (ce qui nous fait penser à une logique du potlatch). Cette logique implique que l'utilité se définisse dans le regard de l'autre. L'intégration de la vanité supposerait que Say recouru au concept de sympathie, ce qu'il ne fait pas. Pourtant certaines de ses analyses y font implicitement référence, ce qui le rapproche de D. Hume et A. Smith.

Le comportement vaniteux peut en effet servir l'intérêt public parce qu'il a besoin de l'estime des autres et qu'« *une des plus fortes garanties qu'on ait de la bonne conduite des hommes, est le besoin qu'ils éprouvent de l'estime de leurs semblables. C'est cette estime qui leur fournit des moyens d'existence, et d'une existence mêlée de satisfaction et de bonheur* »^{xc}. Say ne distingue malheureusement pas l'amour de soi (*self-love*) de l'intérêt égoïste (immédiat). L'amour de soi est *médiat* puisqu'il a besoin de l'estime des autres pour exister. On peut penser que c'est la quête de l'estime des autres qui pousse les individus à suivre leur « *intérêt bien entendu* ». Il n'y a sans doute pas d'autre motivation aussi puissante que celle-ci. Say doute du reste que la force politique (« *On a fait de mauvais républicains chaque fois qu'on a voulu rendre les hommes tels, le pistolet sur la gorge. On a conquis l'apparence tout au plus* »^{xc}) ou la Justice (« *[elle] n'enseigne pas la morale : elle enseigne la prudence et l'astuce* ») puisse véritablement infléchir les comportements dans le sens de l'intérêt public. Ce ne peut donc être que l'approbation des autres : « *Puis-je faire ce que la loi autorise, qui m'est fort nécessaire, mais qui est préjudiciable à autrui ? Ici d'autres considérations doivent entrer dans le développement. Il faut se faire aimer des autres hommes au milieu desquels on est appelé à vivre ; et il serait peut-être plus nuisible qu'utile à tout prendre de se faire, même le pouvant, beaucoup de bien pour un peu de mal qui en résulterait pour le prochain* »^{xcii}. Le nuisible et l'utile intègre ici la relation à l'autre. C'est là le comportement d'un homme dont le *jugement* est éclairé. La prise en considération du regard de l'autre (fût-ce par amour propre) est plus puissante que l'intérêt égoïste. Cette prise en considération, qui n'a de justification qu'en supposant les individus doués de sympathie^{xciii}, éloigne l'analyse de Say des « utilitaires ».

Conclusion

J.-B. Say n'est pas utilitariste au sens que J. Rawls donne de l'utilitarisme de Bentham. Entre la liberté individuelle et l'utilité collective, Say, à la différence de Bentham, choisit plutôt la liberté. Il a pourtant été séduit par l'utilitarisme de ce dernier, mais il a éprouvé toutes sortes de difficultés à l'intégrer à son analyse. Non seulement il n'arrivera pas à écrire la synthèse qu'il projetait, qui devait faire de la *Science morale et politique* le pendant de la *Science des richesses* et dont le *principe d'utilité* devait être le fondement unique^{xciv}, mais il n'arrivera pas non plus à écrire un article qui le satisfasse sur ce principe de l'utilité. C'est cette difficulté qui explique selon nous la proposition qu'il fait à É. Dumont^{xcv} de rédiger pour lui un article sur le principe d'utilité et de l'intégrer à son *Cours complet*. Cette offre restée sans suite a eu, selon nous, l'avantage de lui permettre de souligner son attachement aux thèses utilitaristes tout en lui évitant d'affronter les contradictions dont elles sont porteuses vis à vis du reste de son œuvre.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECCARIA C. *Dei Delitti e delle pene*, 1764.
- BENTHAM J. *Œuvres complètes*, 1829, É. Dumont éditeur, Bruxelles.
Introduction aux principes de la morale et de la législation, (1789), 1874, Paris, Guillaumin.
Traité de législation civile et pénale, 1802, 1820.
Théorie des peines et des récompenses, 1818, 2e éd., Paris/Londres, Bossange et Masson ; (3e éd., 1827, É. Dumont, Bossange).
Essai sur la situation politique de l'Espagne, sur la Constitution des Cortès, 1823, Paris, Bossange.
Deontology ; together with A table of the springs of action ; and the Article on Utilitarianism / [Jeremy Bentham] ; edited by Amnon Goldworth. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1983. SERIES The Collected works of Jeremy Bentham.
- BLANC E. *La Confiance à travers l'analyse smithienne de la sympathie*, 1994, Centre Walras, document n° 154, paru avec de nombreuses erreurs dans : *La Construction sociale de la confiance*, 1997, Association d'économie financière/Montchrestien.
L'Opérateur sympathie entre individualisme et holisme, Centre Walras, février 1991.
- BLANC E. *J.-B. Say, Œuvres morales et politiques*, 2002, vol. V des *Œuvres complètes*
- TIRAN A. de Say, Paris, Economica.
- BRAHAMI F. « Sympathie et individualité dans la philosophie politique de D. Hume », *Revue philosophique* n° 2, 1992.
- CAILLE A. *Critique de la raison utilitaire*, 1989, Paris, La Découverte.
- COT A. L. « Jeremy Bentham : un Newton de la morale » in *Nouvelle histoire de la pensée économique*, A. Beraud et G. Faccarello, t1, Paris, La Découverte.
- DUPUY J.-P. Postface de *La Formation du radicalisme philosophique*, 1995, Paris, PUF.
Le Sacrifice et l'envie, 1992, Paris, Calmann-Lévy.
- GOLDWORTH A. *Bentham Jeremy, 1748-1832. Deontology ; together with A table of the springs of action ; and the Article on Utilitarianism / [Jeremy Bentham] ; edited by Amnon Goldworth. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1983.*
- HALEVY É. *La Formation du radicalisme philosophique*, Vol. I *Le Radicalisme philosophique*, Vol. II *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*, 1995, Paris, PUF.
- HELVETIUS C. A. *De l'Homme de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, tome IX des *Œuvres complètes*, 1967, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, reproduction de l'éd. P. Didot l'aîné, Paris 1795.
De l'Esprit, 1758, nous utilisons le document électronique extrait de la base de données textuelles Frantext réalisée par l'Institut National de la Langue.
Le Vrai sens du système de la nature, 1774, Londres.
- HUME D. *Discours politiques*, 1993, bilingue, traduction française, Mauvezin, éd. Trans-Europ-Repress.
Traité de la nature humaine, livre II, *Dissertation sur les Passions* et livre III *La Morale*, 1993, Paris, Garnier Flammarion.
Essay's Moral, Political, and Literary, E. F. Miller, Liberty Classics, 1987.
Enquête sur l'entendement humain, Paris, GF Flammarion, 1983.

- Enquête sur les principes de la morale*, Traduction nouvelle par P. Baranger et P. Saltel, 1991, Paris, GF Flammarion.
- JACOUD G.
STEINER P.
KELLY P. J. *J.-B. Say : Leçons d'économie politique*, 2002, volume IV de l'édition des *Œuvres complètes de*, Paris, Economica.
- MILL J. S. *Utilitarianism and distributive justice : Jeremy Bentham and the civil law* Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1990.
- PLAMENATZ J. P. *L'Utilitarisme*, 1861. Traduction de G. Tanesse, Flammarion, 1988, Paris.
- RAWLS J. *The English utilitarians*, 2e. éd. 1958, Oxford, Blackwell.
- SAY J.-B. *Theory of justice*, 1971, traduit en français *Théorie de la justice*, 1987, Paris, le Seuil.
- Mélanges et correspondance d'économie politique*, 1833, Paris, Chamerot.
- Œuvres diverses*, 1848, Paris.
- Cours complet d'économie politique*, 1828-1829, Paris, Guillaumin.
- Traité d'économie politique*, troisième édition, 1827, Paris, Déterville.
- Petit volume contenant quelques aperçus des hommes et de la société*, deuxième éd., 1818, Paris, Déterville.
- « Leçons à l'Athénée » in *Leçons d'économie politique*, 2002, Paris, éd. G. Jacoud et P. Steiner Economica, vol. IV des *Œuvres complètes de Say*.
- Œuvres morales et politiques* 2002, Paris, éd. E. Blanc et A. Tiran Economica, volume V des *Œuvres complètes de Say*. Nous utilisons également les deux manuscrits suivants : *Documents le concernant*, mss. BNF R86613. *Sur l'économie politique I*, mss. BNF R111741.
- SCHUMPETER J. *Histoire de l'analyse économique*, 1983, éd. NRF, Paris, Gallimard.
- SIDGWICK H. « Bentham and Benthamism in Politics and Ethics » *The Fortnightly Review*, 21, January-June 1877, pp. 627-652.
- SMITH A. *The Theory of Moral Sentiments*, 6^e éd. 1790 ; *Théorie des sentiments moraux*, M. Biziou, C. Gautier, J.-F. Pradeau, 1999, Paris, PUF.
- La Richesse des Nations*, 1991, Paris, Garnier-Flammarion. *Richesse des Nations*, 2000 et 2002, Nouvelle éd. et traduction, P. Jaudel, J.-M. Servet et al., Paris, Economica.
- STEINER P. « Les formes du comportement social et le principe de l'utilité chez J.-B. Say », colloque *L'utilitarisme : Analyse et Histoire*, Lille, 25-26 Janvier 1996.
- « Intérêts, intérêts sinistres et intérêts éclairés : problèmes du libéralisme chez J.-B. Say », *Cahiers d'économie politique*, pp 21-41.
- STEINER P. *J.-B. Say, Leçons d'économie politique*, 2002, volume IV de l'édition des *Œuvres complètes de J.-B. Say*, Paris, Economica.
- JACOUD G. *The English Utilitarians*, 1900, Vol. 1 : *Jeremy Bentham* ; Vol. 2 : *James Mill* ; Vol. 3 : *John Stuart Mill*.
- STEPHEN L.
- TIRAN A. « L'utilitarisme chez J.-B. Say : vers un individualisme responsable et organisateur à travers intérêt immédiat et vanité », colloque *L'Utilitarisme : Analyse et Histoire*, Lille, 25-26 Janvier 1996.
- TIRAN A. *J.-B. Say, Œuvres morales et politiques*, 2002, vol. V des *Œuvres complètes de Say*, Paris, Economica.
- BLANC E. *Les Fondements philosophiques du libéralisme*, 1992, 2002, Paris, La Découverte.
- VERGARA F. « A Critique of Elie Halevy ; Refutation of an Important Distortion of British Moral Philosophy » paru dans *Philosophy, Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Cambridge University Press, Londres, janvier 1998, (en Français sur le site <http://www.utilitarianism.com>).
- VINER J. « Bentham and J. S. Mill : the Utilitarian Background », *American Review*, vol. XXXIX mars 1949.

WELCH C. « Utilitarianism », *The New Palgrave. Liberty and Utility : the French Idéologues and the Transformation of Liberalism*. 1984, New York : Columbia University Press.

ⁱ *Sur l'économie politique I*, « Principe de l'utilité, matériaux pour faire ce chapitre n° 8 », mss. BNF R111741, folio 240.

ⁱⁱ « Essai sur le principe de l'utilité » in : *Mélanges et correspondance d'économie politique*, 1833, Paris, Chamerot, pp. 406-455. Sur cette question, on lira avec intérêt les lettres entre Say et Dumont pp. 357-375.

ⁱⁱⁱ « Là je peux placer l'essai du principe de l'utilité » écrit-il (in E. BLANC, A. TIRAN, J.-B. Say, *Œuvres morales et politiques*, 2002, vol. V des *Œuvres complètes* de Say, Paris, Economica, folio 33a de la « Politique pratique »). En fait, prévoyant sans doute qu'il ne pourra publier sa *Politique pratique*, il a envisagé un moment de faire de cet *Essai* le dernier chapitre de son *Cours complet*, mais il n'est pas satisfait de son texte et, soit pour des raisons théoriques qui tiennent à sa difficulté à intégrer ce principe de l'utilité dans une synthèse cohérente avec le reste de son œuvre, soit pour des raisons tenant à l'impossibilité matérielle de rédiger un texte avant la sortie du *Cours complet*, toujours est-il qu'il préfère demander à É. Dumont de rédiger un texte sur la question, qu'il envisage d'intégrer, sous la signature de Dumont, à son *Cours complet* : « À propos d'utilité, j'avais préparé une apologie de cette chose (comme si elle avait besoin d'apologie) pour en faire un chapitre du sixième et dernier volume de mon cours complet qui n'est qu'une longue application du principe d'utilité [...] Je n'ai pas été satisfait de ce que j'avais fait, ni surtout de ce que je pouvais faire à ce sujet, et je me suis avisé qu'un morceau de vous fera-t-il, en mieux, mon affaire » (Lettre à É. Dumont du 5 mars 1829, in : *Mélanges*, 1833, pp. 361-362, et *Œuvres diverses*, 1848, p. 556). Dumont refuse pour des raisons de délai. Sur cette question voir également la lettre du 10 mai 1829 ainsi que la réponse de Dumont dans sa lettre du 21 juillet 1829, *Mélanges*, 1833, pp. 365-375.

^{iv} E. BLANC, A. TIRAN J.-B. Say, *Œuvres morales et politiques*, 2002, volume V des *Œuvres complètes* de Say, Paris, Economica, folio 86a des « Notes rassemblées pour le plan de la Politique pratique ». Voir les « Leçons à l'Athénée » in G. JACOUD, P. STEINER J.-B. Say, *Leçons d'économie politique*, 2002, volume IV de l'édition des *Œuvres complètes*, Paris, Economica.

^v E. BLANC, A. TIRAN J.-B. Say, *Œuvres morales et politiques*, 2002, volume V des *Œuvres complètes* de Say, Paris, Economica, folio 163b. Il cite *La théorie des peines et récompenses* dans la 2e édition, 1818, Paris/Londres, Bossange et Masson, t. 2 p. 127, mais il a eu la première édition éditée par Dumont en 1811. Bentham est également cité aux folios suivants : 24a ; 17b « observations sur le décret prohibitif rendu par les Cortes espagnols » ; 257b sur le panoptique ; 132c « Jeremy Bentham a fait un livre intitulé : Des sophismes politiques... » ; 145c et 153c sur les sophismes politiques ; 183c « Jeremy Bentham définit les Torries des dépravateurs en fonction et les Whigs des dépravateurs en survivance » (dans *Three Tracts Relative to Spanish Affairs*).

^{vi} *Documents le concernant*, daté du 22 mai 1818, mss. BNF R86613.

^{vii} *Le Censeur Européen* pp. 74-96 et pp. 105-128 ; la *Revue Encyclopédique* pp. 380-383. Voir à ce sujet P. STEINER 1996, « Les formes du comportement social et le principe de l'utilité chez J.-B. Say ».

^{viii} Say écrit : « Paley fonde sa philosophie sur le principe de l'utilité. Me procurer la lecture de ses ouvrages ». Sur l'économie politique I, folio 234 du mss. R111741 de la BNF.

^{ix} Notamment dans sa « Politique pratique », in E. BLANC, A. TIRAN J.-B. Say, *Œuvres morales et politiques*, 2002, Paris, Economica, folios 175a, 129b, 146b.

^x Say cite notamment le seizième essai « Idée d'une république parfaite » des *Discours politiques* de D. Hume, voir J.-B. Say, *Œuvres morales et politiques*, 2002, Paris, Economica, folio 27a.

^{xi} J.A. SCHUMPETER, *Histoire de l'analyse économique*, 1983, Paris, éd. Gallimard NRF, tome I, p. 422.

^{xii} L'ouvrage de Leslie STEPHEN *The English Utilitarians* 1900, et l'article d'H. SIDGWICK « Bentham and Benthamism in Politics and Ethics » 1877, sont des points de départ incontournables. Par la suite, nous devons plus particulièrement mentionner : J. VINER 1949, J. PLAMENATZ 1958 ; J. RAWLS, 1971, 1987 ; C. WELCH 1984 ; A. CAILLE 1989 ; P. J. KELLY 1990 ; J.-P. DUPUY 1995, 1992 ; F. VERGARA 1992, 1998. Voir notre bibliographie.

^{xiii} *La Formation du radicalisme philosophique*, Vol. II « L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815 », 1995, Paris, PUF, p. 151. Voir également la note 24, pp. 247-248 qui donne des détails sur cette rencontre et nous apprend comment J.-B. SAY était perçu.

^{xiv} Les premières éditions de ses œuvres sont : *Traité de la nature humaine, tentative pour introduire la méthode de raisonnement expérimental dans les sujets moraux* livre I et II, publication anonyme chez John Noon à Londres en 1739, le livre III est publié chez T. Longman en 1740 ; *Essais moraux et politiques*, publication, encore anonyme, à Édimbourg, 1741, un second volume de nouveaux *Essais* paraît en 1742. En 1748 il publie sous son nom *Trois essais moraux et politiques* chez Millar à Londres et *Essais philosophiques sur l'entendement humain*. En 1751 il publie à Londres *Enquête sur les principes de la morale* qu'il jugera dans son autobiographie comme « le meilleur de tous ses écrits », puis ce sera en 1752 ses *Discours politiques*, en 1754 son *Histoire de la Grande Bretagne I* ; entre 1755 et 1757 *Histoire naturelle de la religion, Des passions, De la tragédie, De la norme du Goût* ; en 1757 *Histoire de la Grande Bretagne II*, puis en 1759 *Histoire de l'Angleterre sous la dynastie des Tudor*.

-
- xv *De l'Esprit* 1758.
- xvi *Dei Delitti e delle pene* 1764.
- xvii *L'Utilitarisme*, 1861. Nous utilisons l'édition Flammarion, traduction de G. Tanesse, 1988, Paris.
- xviii L. Stephen écrit dans *The English Utilitarians*, t. 1 J. Bentham, (1900) : « Besides Locke, he mentions Hume, Montesquieu, Helvétius, Beccaria, and Barrington. Helvétius especially did much to suggest to him his leading principle, and upon country trips which he took with his father and step-mother, he used to lag behind studying Helvétius' *De l'Esprit*. Locke, he says in an early note (1773-1774), should give the principles, Helvétius the matter, of a complete digest of the law. He mentions with especial interest the third volume of Hume's *Treatise on Human Nature* for its ethical views: 'he felt as if scales fell from his eyes' when he read it ».
- xix *De l'Esprit*, 1758, Discours III, chapitre IV p. 276.
- xx *De l'Esprit*, 1758, Préface pp. I-II.
- xxi *De l'Esprit*, 1758, Discours II, chap. VI, p. 79.
- xxii *De l'Esprit*, 1758, Discours III, chapitre IV p. 277. « C'est uniquement de la conformité ou de l'opposition de l'intérêt des particuliers avec l'intérêt public que dépend le bonheur ou le malheur public », Discours II, chapitre 14, p. 153.
- xxiii *De l'Esprit*, 1758, Discours II, chap. XXIV, p. 238.
- xxiv *De l'Esprit*, 1758 Discours III, chap. XVI, p. 374-375.
- xxv *De l'Esprit*, 1758, p. 81.
- xxvi C'est cet aspect que souligne nettement l'interprétation de F. Vergara.
- xxvii *Enquête sur le principe de la morale*, Traduction nouvelle par P. Baranger et P. Saltel, 1991, Paris, Garnier Flammarion, pp. 125-126.
- xxviii Le *Traité de la nature humaine* porte comme sous-titre : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*.
- xxix *Enquête sur le principe de la morale*, Traduction nouvelle par P. Baranger et P. Saltel, 1991, Paris, Garnier Flammarion, p. 127.
- xxx *Idem* p. 128.
- xxxi *Idem* p. 128.
- xxxii *Idem* p. 129, note a.
- xxxiii *Idem* p. 139.
- xxxiv *Idem* pp. 141-142.
- xxxv *Traité de la nature humaine*, livre III, *La Morale*, 1993, Paris, Garnier Flammarion, p. 101.
- xxxvi *Enquête sur le principe de la morale*, Traduction nouvelle par P. Baranger et P. Saltel, 1991, Paris, Garnier Flammarion, p. 142.
- xxxvii « En général nous pouvons remarquer que les esprits humains sont les miroirs les uns des autres », D. HUME *Traité de la nature humaine*, 1946, Paris, Aubier, p. 469. A. SMITH développera cette conception dans sa *Théorie des sentiments moraux* à travers l'image du *Spectateur impartial* qui est une des modalités de la sympathie.
- xxxviii F. BRAHAMI « Sympathie et individualité dans la philosophie politique de D. Hume », *Revue philosophique* n° 2, 1992, pp. 217-218.
- xxxix La théorie de la sympathie dans *Theory of Moral Sentiments*, 1759, comme la notion d'intérêt dans la *Richesse des Nations* sont incompatibles avec l'utilitarisme.
- xl Voir A. L. COT « Jeremy Bentham : un Newton de la morale » in *Nouvelle histoire de la pensée économique*, A. BERAUD et G. FACCARELLO, La Découverte, t1, pp. 290-301.
- xli *Principe de législation*, 1874, Paris, Guillaumin.
- xlii Amnon GOLDWORTH (1983) donne l'exemple suivant : « Supposons que nous ayons à décider entre deux états sociaux alternatifs, X et Y, en sachant que X accroît le bonheur total de la communauté pour un montant supérieur que Y ; et en sachant également que Y génère un nombre de gens plus heureux que X. Si nous souhaitons maximiser le bonheur total nous choisirons X. Si nous souhaitons maximiser le nombre de personnes dont le bonheur est accru, nous choisirons Y. Cependant, il n'y a aucun choix dans cet exemple qui nous permette de maximiser simultanément le bonheur total et le nombre de gens heureux ».
- xliiii É. Halévy traduit le début de la définition de Bentham : « Par principe d'utilité, on entend le principe qui approuve ou désapprouve une action quelconque, selon la tendance qu'elle paraît avoir à augmenter ou diminuer le bonheur de la partie intéressée ; ou, ce qui revient au même, à favoriser ou à contrarier ce bonheur », (*Le Radicalisme philosophique* vol. I p. 37), mais il omet de donner la suite : « Si la partie intéressée est la communauté en général, alors il s'agit du bonheur de la communauté ; si c'est un individu particulier, de son bonheur ».
- xliv Cité par J.-P. DUPUY dans la postface du *Radicalisme philosophique*, 1995, Paris, PUF, p. 338.
- xlv F. BRAHAMI, « Sympathie et individualité dans la philosophie politique de D. Hume », *Revue philosophique* n° 2, 1992, p. 207.
- xlvi Voir E. BLANC 1994, *La Confiance à travers l'analyse smithienne de la sympathie*, Centre Walras, document n° 154, paru également, mais avec de nombreuses erreurs dans : *La construction sociale de la confiance*, 1997, Association d'économie financière/Montchrestien, pp. 281-298.
- xlvii *Le Radicalisme philosophique*, 1995, Paris, PUF, vol I, p. 22.

- xlviii Inversement on peut estimer que la haine de soi peut conduire à la destruction d'utilité (vandalisme), des autres (crime) ou de soi (suicide).
- xlix Voir à ce propos A. TIRAN « L'utilitarisme chez J.-B. Say : vers un individualisme responsable et organisateur à travers intérêt immédiat et vanité », Colloque *L'utilitarisme : Analyse et Histoire*, Lille, 25-26 Janvier 1996.
- ⁱ *Sur l'économie politique I*, mss. BNF R11741, folio 247.
- ⁱⁱ Il écrit au chapitre I du *Cours complet* : « Mais l'homme social, qui mesure l'estime qu'il fait des choses, sur le plus ou moins d'utilité qu'elles ont pour l'homme, c'est-à-dire qui mesure son estime sur le plus grand bien du plus grand nombre, est éminemment vertueux ».
- ⁱⁱⁱ Nous partageons sur ce point l'argumentation de P. STEINER 1996, « Les Formes du comportement social et le principe de l'utilité chez J.-B. Say ».
- ⁱⁱⁱⁱ Lettre de J.-B. SAY à É. DUMONT du 5 mars 1829 in *Mélanges et Correspondances d'économie politique*, 1833, p. 361. Le *Courrier de Provence* de Mirabeau paru de mai 1789 à septembre 1791, le jeune Say était alors chargé des abonnements (voir notre chronologie dans l'introduction au volume des *Œuvres morales et politique*, 2001, Paris, Economica).
- ^{liv} Lettre du 22 avril 1815 de P. S. DUPONT de NEMOURS à J.-B. SAY, in *Mélanges* 1833, p. 48.
- ^{lv} Lettre de J.-B. SAY à DUPONT de NEMOURS, *Idem*, pp. 54-55.
- ^{lvi} Il écrit au folio 493c de la « Politique pratique », in *Œuvres morales et politiques*, 2002, Paris, Economica : « Quand les économistes eux-mêmes sont venus avec leur grande maxime Laissez faire et laissez passer, cette liberté même qu'ils réclamaient, était un système. Le gouvernement se trouvait derrière toutes leurs institutions, co-propriétaire de toutes les propriétés ; ils voulaient que sa pensée fut libérale, mais toujours voulaient-ils qu'il eut une pensée, qu'il put se mêler de ce qui ne le regarde pas ».
- ^{lvii} *Idem*, folio 563c.
- ^{lviii} *Sur l'économie politique I*, mss. BNF R111741.
- ^{lix} « Dans l'Économie politique, je regarde l'utilité comme une chose de fait, dont je n'examine pas le fondement. Dans cet ouvrage-ci, j'examine l'usage, l'avantage réel que nous retirons des choses dont nous faisons usage. Dans l'Économie politique, j'examine le prix que nous attachons à une chose. Ici j'examine si nous avons raison d'y attacher du prix. » *Sur l'économie politique I*, folio 240, mss. BNF R111741. La suite de la citation est donnée dans notre introduction.
- ^{lx} Qu'il ne reprend pas à son compte du reste.
- ^{lxi} Nous doutons par ailleurs, comme l'affirme É. Halévy, qu'il y ait véritablement une *identité naturelle des intérêts* chez A. Smith.
- ^{lxii} Entre le 13 décembre 1799 et début 1804. Il refusera de se soumettre à Napoléon qui voulait un Tribunat qui lui soit dévoué. Le 3 mai 1804 un tribunat aux ordres émettra le vœu que Napoléon soit nommé Empereur et chargé du gouvernement de la République. (voir notre « Tableau chronologique » dans l'introduction au volume V, *J.-B. Say, Œuvres morales et politiques*, des œuvres complètes de Say, 2002, Paris, Economica).
- ^{lxiii} Voir P. STEINER « Intérêts, intérêts sinistres et intérêts éclairés : problèmes du libéralisme chez J.-B. Say », *Cahiers d'économie politique*, pp. 21-41.
- ^{lxiv} *J.-B. Say, Œuvres morales et politiques*, 2002, vol. V des *Œuvres complètes* de Say, Paris, Economica, folio 153c.
- ^{lxv} *Idem*, folio 183c.
- ^{lxvi} *Principe de l'utilité, réponse à Sismondi*, mss BNF R111741 folio 236.
- ^{lxvii} « Politique pratique », in *J.-B. Say, Œuvres morales et politiques*, 2002, volume V des *Œuvres complètes*, Economica, folio 168b.
- ^{lxviii} En terme de théorie des jeux, nous dirions que la stratégie dominante, qui est la conséquence de la poursuite par chacun de son intérêt, est sous optimale. En terme keynésien, c'est le « no bridge » entre logique micro et macro sociale.
- ^{lxix} Nous pouvons traduire par : Que le salut du peuple soit la loi suprême.
- ^{lxx} Principe d'utilité, mss. BNF R 111 741 folio 245-268
- ^{lxxi} « par homme éclairé, j'entends un homme d'un jugement éclairé ; que plus on est éclairé, mieux on sait se conduire, parce qu'alors on entrevoit mieux les conséquences ». *Sur l'économie politique I*, « Principe de l'utilité », mss. BNF R111741, folio 257.
- ^{lxxii} *Sur l'économie politique I*, « Sur les rapports entre l'économie politique avec les mœurs de la société » mss. BNF R111741, folio 267.
- ^{lxxiii} En cela il se rapproche d'Helvétius et de toute une tradition française.
- ^{lxxiv} Mss BNF R111741, folio 256-257.
- ^{lxxv} *Idem* folio 264-267.
- ^{lxxvi} « analyse sommaire de la 5e séance du cours à l'Athénée », *Idem* folio 244 mss R111741.
- ^{lxxvii} Qui est toujours pour Say l'intérêt **du** public.
- ^{lxxviii} Mss BNF R111741 folio 244.
- ^{lxxix} *Idem*, ne pas confondre avec la « Table analytique de la 5e séance » qui se trouve au folio 243.
- ^{lxxx} Mss BNF R111 741 folio 242
- ^{lxxxi} Voir « Olbie », in *J.-B. Say, Œuvres morales et politiques*, 2002, volume V des *Œuvres complètes*, Economica.

^{lxxdii} « J'aurais montré que le plus grand bien du plus grand nombre n'est point l'intérêt personnel, l'égoïsme, qui n'est qu'un intérêt étroit et mal entendu »...« il faut bien expliquer notre pensée, et surtout que nous n'entendons pas par [le principe de l'utilité] l'égoïsme ni personnel, ni même national ». Lettre à É. Dumont du 10 mai 1829, *Mélanges*, 1833 p. 365 et p. 368.

^{lxxdiii} Le mot n'apparaît ni dans la *Politique pratique* ni dans le *Petit volume*, *Olbie*, etc. Il n'apparaît qu'une seule fois dans l'ensemble du *Cours complet* au début du chapitre XXXII « Des secours publics ».

^{lxxdvi} Voir A. TIRAN « L'utilitarisme chez J.-B. Say : vers un individualisme responsable et organisateur à travers intérêt immédiat et vanité » et P. STEINER « Les formes du comportement social et le principe d'utilité chez J.-B. Say », colloque ACGEPE *L'utilitarisme : analyse et histoire* Lille, 25-26 janvier 1996.

^{lxxv} *Petit volume*, 1818, Paris, Déterville, p. 84.

^{lxxvi} *Idem* p. 89-90.

^{lxxvii} *Idem* p. 92.

^{lxxviii} *Idem* p. 83.

^{lxxix} *Idem* p. 89.

^{xc} *Cours complet*, 1828-1829, t 1, Paris, Guillaumin, p. 49.

^{xc} Cité par A. TIRAN, « L'utilitarisme chez J.-B. Say : vers un individualisme responsable et organisateur à travers intérêt immédiat et vanité », Colloque *L'utilitarisme : analyse et histoire*, Lille, 25-26 Janvier 1996.

^{xcii} *Sur l'économie politique I*, « Principe de l'utilité », mss. BNF R111741, folio 242. Nous soulignons.

^{xciii} Voir E. BLANC, *L'Opérateur sympathie entre individualisme et holisme*, Centre Walras, février 1991, ainsi que la citation de F. BRAHAMi donnée en note 38.

^{xciv} Comme le souligne la phrase déjà citée dans notre introduction : « *Faire un petit ouvrage intitulé Du principe de l'utilité ou seulement De l'utilité. J'y définirais d'abord l'utilité dans sa plus grande extension, cette aptitude à pouvoir servir à l'homme [...] Applications à la Politique, à l'Économie politique, à toutes les sciences. Ne faire paraître cela qu'après mes autres ouvrages. C'en sera la clé, le mot* » *Sur l'économie politique I*, « Principe de l'utilité, matériaux pour faire ce chapitre n° 8 », mss. BNF R111741, folio 240.

^{xcv} Voir la note 3.